GIOVANNI CESCA

BIBLIOTECA DELLE FACOLTA' DI LETTERE E FILOSOFIA TORINO

LA

"COSA IN SÈ„

Opusc. PA-I-2022

48119/2022

84237

MILANO-TORINO
Fratelli DUMOLARD Editori
1888.

Estratto dalla *Rivista di Filosofia scientifica*, Serie 2ª
Anno V, Volume V, febbraio 1887

Torino — Tip. L. Roux e C.

I.

La dottrina di Emanuele Kant sulla « Cosa in sè ».

1. — Una delle questioni più difficili e più controverse della *Critica* Kantiana si è quella sulla natura e sul valore della cosa in sè. Questa non venne sempre determinata e spiegata egualmente dal Kant, ma nelle diverse parti della *Critica della Ragion pura* prese differenti significati. Le differenze furono poi accresciute dai molti interpreti e critici del Kant, sicchè se ne hanno oggi molte e disparate opinioni in piena opposizione fra di loro. Ond'è che noi, per formarci un esatto concetto di ciò che è la cosa in sè nella *Critica*, dovremo esaminare la dottrina esposta nelle sue diverse parti.

Nell'*Estetica trascendentale* il Kant tratta della sensibilità, la quale è una recettività, cioè la facoltà di ricevere rappresentazioni nel modo come siamo tocchi dagli oggetti. Questi, agendo sulla sensibilità, producono la sensazione, il cui oggetto indeterminato è il fenomeno. Nel fenomeno havvi una materia ed una forma; la prima è ciò che corrisponde alla sensazione, la seconda è quella che ordina sotto certi rapporti il vario del fenomeno, e giace pronta *a priori* nell'animo (§ 1, p. 71) (1). Perciò esso è composto di un fattore soggettivo e di un oggettivo; e ciò che noi chiamiamo oggetto esteriore non è altro che pura rappresentazione della nostra sensibilità, il cui vero

(1) Le citazioni poste fra parentesi si riferiscono all'Edizione Kirchmann della *Kritik der reinen Vernunft*, dei *Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik*, e della *Kritik der praktischen Vernunft*.

Quelle che mancano di indicazioni speciali si riferiscono alla prima opera.

correlatum, la cosa in sè, non è, nè può essere conosciuto (§ 3, pag. 80). La nostra rappresentazione sensibile non si riferisce per conseguenza alle cose in sè, ma soltanto al modo come le cose si manifestano a noi; giacchè noi non possiamo sapere ciò che possono essere in sè, ma conosciamo soltanto il loro fenomeno, cioè le rappresentazioni che destano in noi, quando agiscono sul nostro senso (*Prolegomena*, § 13, p. 39-40).

Come si vede, qui il Kant sostiene la relatività della cognizione degli oggetti, i quali non sono che fenomeni e nostre rappresentazioni; e con ciò ammette senz'altro l'esistenza della cosa in sè come il *correlatum* del fenomeno, come ciò che produce in noi la sensazione, la quale è la materia del fenomeno. Quest'ammissione è confermata dalla sua dottrina sulla sensibilità, la quale, essendo una recettività, presuppone un'attività che produce la sensazione, cioè la cosa in sè. Che per il Kant sia realmente così, si vede da quanto egli dice nell'*Analitica*, ove sostiene che dal concetto di fenomeno naturalmente deriva che ad esso debba corrispondere qualche cosa che non è fenomeno. La stessa parola fenomeno implica già una relazione a qualche cosa, la cui rappresentazione immediata è sensibile, ma che in sè deve essere un oggetto indipendente dalla sensibilità (260). Ciò è confermato dai *Prolegomena*, ove è pur detto che se consideriamo gli oggetti dei sensi come fenomeni, noi affermiamo con ciò che ad essi stia a fondamento, ancorchè non ben conosciuta nella sua struttura, una cosa in sè. Sicchè il pensiero, appunto perchè ammette fenomeni, afferma l'esistenza di cose in sè, la cui rappresentazione non è soltanto possibile, ma necessaria (*Prol.*, § 32, pag. 44).

Il concetto di cosa in sè forma adunque la base dell'*Estetica*, giacchè senza di esso non potrebbe sussistere l'idealismo trascendentale, che vi è sostenuto. Esso però qui non è spiegato e meno ancora giustificato, ma soltanto ammesso come qualche cosa di comprensibile ed indubitabile, che il Kant trae dalla dottrina della percezione del Locke. È noto infatti come il Locke abbia sostenuto che la percezione corrisponde ad una forza operante sul nostro senso e prodotta da un agente esteriore, della cui esistenza non possiamo dubitare (1).

(1) Locke, *Essay concerning human unterstanding*. lib. II, cap. xxi; lib. IV, cap. x, § 3 e 8; trad. ted. nella « Kirchmann's Philosophische Bibliothek », vol. I, pag. 399; vol. II, pag. 253 e 256.

Questo concetto della cosa in sè dell'*Estetica* diventa nell'*Analitica* quello di Noumeno e di oggetto trascendentale, il cui significato dobbiamo ora esaminare. Che cosa sia il Noumeno pel Kant non è dubbio; egli l'ha spiegato in uno speciale paragrafo della Critica. « Se noi designiamo certi oggetti come parvenze, fenomeni, distinguendo il modo con cui li intuiamo dalla loro natura in sè, dobbiamo opporre ai primi, oggetti dei nostri sensi, degli altri, pensati dalla mente, che io chiamo Noumeni (260-1). Questi hanno un significato negativo ed uno positivo: nel primo indicano la cosa in quanto non è oggetto della nostra intuizione, nel secondo la cosa in quanto è oggetto di un'intuizione intellettiva (262); di questi due non possiamo porre che il primo. E in vero non possiamo far uso delle categorie fuori dei dati della nostra sensibilità (259); l'uso empirico è l'unico che la mente possa fare di tutti i suoi principii e concetti *a priori* (251); nè possiamo applicare le categorie ad un oggetto di un'intuizione non sensibile, essendo questa fuori della nostra facoltà conoscitiva. Perciò non possiamo neppur comprendere il Noumeno in senso positivo (263). Il concetto di Noumeno si deve intendere in senso negativo; esso è problematico, poichè se da una parte non contiene in sè stesso alcuna contraddizione, non potendosi dire che la sensibilità sia l'unico modo di esistenza, d'altro canto non è conoscibile nella sua realtà oggettiva. Per quanto poi problematico, il Noumeno non cessa d'essere necessario: negandolo si estenderebbe l'intuizione sensibile sino alla cosa in sè, e si renderebbe illimitato il valore oggettivo della cognizione. Esso è dunque un concetto limite, di uso puramente negativo, non solo possibile, ma necessario per frenare la pretesa della sensibilità: però al di là della sensibilità non si può porre nulla di positivo (264). Con ciò la mente limita la sensibilità, e pensa un oggetto in sè, come oggetto trascendentale, che è la causa del fenomeno, e che non può venir pensato nè come grandezza, nè come realtà, nè come sostanza. Questo oggetto lo possiamo chiamar Noumeno, ma la di lui idea rimane per noi vuota, e non ci serve che per indicare i confini della nostra cognizione sensibile e per lasciar dietro uno spazio, che non possiamo empire nè coll'esperienza, nè col puro intelletto (287). Il Noumeno, come si vede, è la cosa in sè, cioè la causa del fenomeno, la quale, in seguito alla natura sensibile e fenomenica della nostra conoscenza, non può essere nè intuita, nè cono-

sciuta, ma soltanto pensata, e quindi non può avere che un significato negativo » (1).

2. — Accanto a questo concetto di Noumeno si trova nell'*Analitica* quello d'oggetto trascendentale. Quivi, difatti, nella prima edizione della *Critica* il Kant dice che ogni rappresentazione ha il suo oggetto. L'intuizione ha per oggetto il fenomeno, che è una nostra rappresentazione, la quale alla sua volta deve avere un oggetto che non può essere più intuito da noi, e questo è l'oggetto non empirico, ma trascendentale, il cui puro concetto è ciò che dà relazione all'oggetto e validità oggettiva alle nostre rappresentazioni (667). Ma poichè noi non abbiamo che intuizioni sensibili, quest'oggetto trascendentale è una x, un nulla (656), e non può servire che all'unità del vario nell'intuizione sensibile (260). E questo pensiero indeterminato di qualche cosa in generale non si può chiamare Noumeno, perchè io non so di lui che cosa sia in sè, e non ho di lui alcun concetto; non lo intendo che come oggetto di un'intuizione empirica in generale, il quale per tutti i fenomeni è uno e lo stesso (261).

Qui, come si vede, il Kant oppone l'oggetto trascendentale al Noumeno, e pone il primo come l'oggetto della nostra rappresentazione, che non può essere intuito da noi. Con ciò però esso non può essere che la cosa in sè o il Noumeno negativo, giacchè questo appunto è l'oggetto non intuibile della nostra rappresentazione, l'oggetto cioè inconoscibile del fenomeno. E questo pure è detto dal Kant non esser altro che il pensiero di qualche cosa in generale fuori della nostra sensibilità (262). Oggetto trascendentale, cosa in sè e noumeno negativo non possono essere per lui che una e la stessa cosa; e difatti egli usa reciprocamente ora l'uno ora l'altro di questi termini per il *correlatum* e la causa inconoscibile del fenomeno. Così egli dice: la mente si pensa un oggetto in sè come oggetto trascendentale, che è la causa del fenomeno (287); — noi possiamo chiamare la causa intelligibile dei fenomeni l'oggetto trascendentale (410); — a base dei fenomeni deve stare un oggetto trascendentale (439, 491 e 704); — che cosa sia la materia per una cosa in sè (oggetto trascendentale) (694); — quel

(1) Il Riehl vorrebbe distinguere in Kant Noumeno e Cosa in sè, ma a torto, giacchè questi usa sempre promiscuamente e nello stesso senso i due concetti (Riehl, *Der philosophische Kriticismus*, Leipzig, 1879, vol. I, pag. 435).

qualche cosa che sta a fondamento dei fenomeni esteriori considerato come Noumeno o meglio oggetto trascendentale (688); — l'oggetto vero (trascendentale) del nostro senso esterno (711); — ai fenomeni esteriori si ascrive come causa un oggetto trascendentale (712).

Mentre tutti questi passi ci mostrano l'identità dei tre termini, nella 1ª edizione della *Critica* abbiamo invece l'oggetto trascendentale preso nel senso del tutto idealistico di oggetto in generale, e come tale ridotto ad un $x = 0$. Ciò però non si può fare, giacchè l'oggetto o è fenomeno, o noumeno; nel primo caso è l'oggetto indeterminato di un'intuizione e come tale non è nè ignoto, nè eguale a zero; e nel secondo caso è la causa inconoscibile della materia del fenomeno, ed è una x, ma non è uguale a zero, giacchè, per quanto inconoscibile, è posto sempre anche dal Kant come qualche cosa di reale ed anzi come la base reale del fenomeno. Questo fondamento realistico della conoscenza contrasta però contro la tendenza della deduzione trascendentale, la quale vuol far derivare ogni oggettività dalla forma soggettiva dell'appercezione. Ed è per questo che, cadendo in una patente contraddizione, il Kant riduce l'oggetto stesso eguale a zero. — Pel fatto poi che per riunire le intuizioni nell'unità dell'oggetto ci vuole la sintesi prodotta dall'appercezione trascendentale, egli pone questa come il fattore dell'oggettività: la qual dottrina, come abbiam visto altrove, è insostenibile (1). Noi dobbiamo quindi ammettere l'identità dei tre concetti kantiani di cosa in sè, noumeno e oggetto trascendentale; e dire che, soltanto per conciliare la base realistica dell'*Estetica* coi risultati idealistici dell'*Analitica*, il Kant fu costretto a porre l'oggetto trascendentale in un senso opposto a quello di cosa in sè. Il che non fece, a vero dire, che nella 1ª edizione, mentre nella seconda mantiene l'identità dei tre concetti; ed invece dell'oggetto trascendentale pone nella deduzione l'oggetto fenomenico, che può ridurre ad un fattore soggettivo.

Noi abbiamo già visto come il Kant dichiarasse inammissibile il Noumeno in senso positivo e concludesse alla di lui inconoscibilità. A questo concetto egli non rimase però sempre fermo, ma spinto dalle esigenze della ragione pratica cercò di

(1) V. la mia *Dottrina Kantiana dell'apriori*, pag. 200, Verona-Padova, Drucker e Tedeschi, 1885.

togliere in parte quest'inconoscibilità e di ammettere quindi un Noumeno in senso positivo.

Nel cercare difatti di togliere la 3ª antinomia cosmologica, egli attribuisce ai Noumeni una causalità non fenomenica, ma intellettuale, cioè libera da ogni necessità naturale (441). E mentre qui non dimostra nè la realtà, nè la possibilità della libertà, ma soltanto che essa è un'idea trascendentale (453), nella *Kritik der praktischen Vernunft* pone la libertà come la legge speciale della causalità in un mondo intelligibile (59), giacchè nella legge morale è data *a priori*, come un fatto, la realtà oggettiva di una pura volontà, nella quale è contenuto il concetto di una causalità con libertà, cioè di una causa *noumenon* (66-7); sicchè la libertà spetta alla cosa in quanto è cosa in sè (115).

Con questo concetto della libertà il Kant cade in aperta contraddizione con il suo principio dell'inconoscibilità della cosa in sè. In forza di questo, noi non potremmo infatti ascrivere al Noumeno alcuna specie di causalità, tanto più che la causalità non è per lui che una categoria, ed ha quindi valore ed origine puramente soggettivi. È vero che egli ammette questa specie di causalità soltanto nella *Critica della Ragion pratica*, mentre nella *Ragion pura* ammette appena la di lei possibilità. Ma neppur ciò è ammissibile: se la causa fenomenica è causa dei fenomeni che non sono cose in sè, non si può dire esservi un'altra causalità. Nulla può dire il Kant delle cose in sè, e meno ancora applicar loro una categoria ed un principio soggettivo.

3. — Molti interpreti del Kant, tra cui il Maimon, il Caird, il Kuno Fischer ed il Cohen, vogliono trovare nella *Dialettica* il concetto di Noumeno in un altro senso, in quello cioè d'idea trascendentale o di concetto della pura ragione (1). Vediamo se ciò è vero.

Il Kant pone come principio proprio della ragione quello di cercare nella cognizione condizionata dell'intelligenza l'incondizionato (300), e dice che le idee trascendentali hanno per còmpito la totalità assoluta della sintesi dal lato delle condizioni, e servono quindi per salire nella serie delle condizioni

(1) Maimon, *Versuch über die Trascendentalphilosophie*, Berlin, 1790, pag. 32. — Caird, *The philosophy of Kant*, Glascow, 1877, pag. 503. — K. Fischer, *Kritik der kantischen Philosophie*, München, 1883, pag. 90. — Cohen, *Kant's Theorie der Erfahrung*, II Aufl. Berlin, 1885, p. 506, 512.

sino all'incondizionato (319), e si portano sull'unità assoluta del soggetto, su quella dell'oggetto, e su quella delle condizioni di tutti gli oggetti del pensiero (317). La ragione così non produce alcun oggetto, ma libera il concetto dell'intelligenza dalle limitazioni dell'esperienza possibile; essa cerca così di estenderlo al di là dei confini dell'empirico, sicchè le idee, le quali non sono altro che categorie estese sino all'incondizionato (347), sono fuori di ogni esperienza possibile, e sono prive di verità e di relazione all'oggetto (406).

Contro questi passi, i quali mostrano che l'idea trascendentale non può essere la cosa in sè, si potrebbe opporne uno, ove il Kant dice che l'idea della totalità assoluta vale soltanto come una condizione delle cose in sè (418); se noi però raffrontiamo questo passo cogli altri, con cui si trova connesso, vedremo che esso non contraddice a quanto fu dianzi esposto. Difatti il Kant aveva detto prima che la totalità assoluta non è data nei fenomeni, ma potrebbe essere data soltanto nelle cose in sè. Quelli sono dati esclusivamente nella sintesi empirica, che offre un regresso indefinito, il quale impedisce che, dato il condizionato, sieno date tutte le condizioni, mentre ciò si potrebbe dare nelle cose pensate in sè (412-3). L'idea della totalità assoluta non è quindi una cosa in sè, ma non si trova nei fenomeni, ed è una pura idea negativa della ragione, la quale, come esprime altrove il Kant, non concerne che l'esperienza dei fenomeni, e mai le cose in sè (400). E in vero le idee cosmologiche, quando pongono l'incondizionato in ciò che è fuori del mondo sensibile, divengono trascendenti, ed hanno un oggetto trascendentale, di cui non si può saper nulla, sicchè rimane un puro oggetto del pensiero (458).

Se il Noumeno non si può confondere colle idee della ragione, parrebbe che si potesse confondere coll'oggetto trascendente di esse. Anche di questo non si sa nulla, essendo esso l'ideale, il quale sta a base della determinazione universale, che necessariamente si trova in tutto ciò che esiste, e forma la somma e completa condizione materiale della sua possibilità, a cui deve venir riferito ogni pensiero degli oggetti in generale secondo il loro contenuto (465). L'ideale, come ben si vede, non può esser la cosa in sè, essendo esso il concetto della cosa in sè determinata universalmente, mentre questa è del tutto indeterminata. E questa differenza fu notata dallo stesso Kant, ove dice che l'oggetto che sta a base dei fenomeni è, e rimane per noi irricercabile: tale non si può chiamare l'ideale, il quale

non può mostrare altra garanzia della sua realtà, che il bisogno della ragione di compiere per mezzo di esso ogni unità sintetica. L'ideale è dunque ricercabile dalla ragione, in cui ha la sua sede (491); nè esso, nè l'idea della ragione possono essere confusi colla cosa in sè. Il Kant non merita il rimprovero di aver confuso queste due cose differenti, nè il Reinhold merita la lode di averlo qui corretto, come vorrebbe I. E. Erdmann (1). Tanto più che, se realmente il Reinhold fa questa distinzione negando che le idee sieno cose in sè (2), egli non taccia punto il Kant di aver fatta questa confusione.

4. — Finita così l'esposizione e l'esame dei significati della Cosa in sè nella *Critica* kantiana, possiamo conchiudere che essa ha tre diversi significati: uno dogmatico, uno idealistico ed uno veramente critico. Il primo si è quello di Noumeno positivo, a cui si attribuisce libertà; esso si basa però più sulla ragione pratica che sulla teoretica, e non ha quindi alcun valore teoretico, sicchè può essere da noi trascurato. Può anche esser trascurato il secondo significato di oggetto trascendentale eguale a zero, poichè esso non è ad altro inteso che a conciliare il realismo dell'*Estetica* coll'idealismo della deduzione trascendentale, e fu tolto dal Kant stesso nella seconda edizione. Il terzo significato critico di cosa in sè *correlatum* oggettivo del fenomeno, è l'unico importante. Esso non proviene da alcuna influenza o tendenza parziale estranea all'assieme della *Critica*, ma ne forma la base ed il fondamento, ed è il solo di cui ci occuperemo. Noi esamineremo quindi se a ragione fu posta dal Kant questa cosa in sè, e se questa posizione sia conforme ai principii della *Critica*.

Che sia così è molto difficile a dirsi, giacchè risalta immediatamente e chiaramente la contraddizione che vi è tra la posizione della cosa in sè e le altre principali dottrine kantiane. Tutti gli espositori e i critici del Kant cercarono anzi di farla rilevare o di toglierla in qualche modo. Difatti alcuni mostrarono una contraddizione interna nel concetto di cosa in sè, la quale, essendo come Noumeno un concetto problematico e qualche cosa d'inconoscibile, è impossibile che

(1) I. E. Erdmann, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin, 1878, vol. II, pag. 326, 402.

(2) Reinhold, *Versuch einer Theorie des Vorstellungsvermögens*, Prag-Jena, 1789, pag. 539-545.

abbia azione sulla sensibilità (1); altri dissero che il pensiero, che dà la cosa in sè, non la potrebbe dare, non dando da solo oggetti (2); ed altri, avendo mostrato come la posizione del Noumeno è fatta in base al principio di causalità, conclusero che questo, essendo per il Kant *a priori* e fenomenico, non può dare la cosa in sè (3).

La contraddizione interna che vi è nel concetto di cosa in sè proviene dall'opposizione tra le determinazioni di essa date nell'*Estetica* e nell'*Analitica*. Nella prima difatti è supposta essere la causa oggettiva della sensazione, mentre nella seconda essa diviene un concetto del tutto problematico. Tra queste due connotazioni ben a ragione si vide un'opposizione, giacchè ciò che è problematico e la cui realtà non si può affermare, non si può dire che sia la causa oggettiva delle nostre sensazioni; e quest'ultima non può essere un concetto problematico. Il Kant, si dirà, tentò di togliere quest'opposizione col porre il Noumeno come un concetto limite posto per indicare i confini della nostra esperienza possibile. Sia, ma la con-

---

(1) Zwanziger, *Commentar über Herrn Professors Kant's Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig, 1792, pag. 190. — Schultze, *Ænesidemus, oder über die Fundamente der von Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie*, S. L., 1792, p. 266-7. — Fichte, *Sämmtliche Werke*, Berlin, 1845-6, vol. I, pag. 484-5. — Tombo, *Ueber Kant's Erkenntinsslehre*, Breslau, 1882, pag. 22. — B. Erdmann, *Kant's Kriticismus in der ersten und zweiten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig, 1879, p. 44.

(2) Schultze, *Kritik der theoretischen Philosophie*, Hamburg, 1801, vol. II, pag. 514-5. — Herder, *Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt-Leipzig, 1799, vol. I, pag. 270. — Staudinger, *Noumena*, Darmstadt, 1884, pag. 5.

(3) Schultze, *Ænesidemus*, pag. 262, 266, 296. — Brastberger, *Untersuchungen über Kant's Kritik der reinen Vernunft*, Hale, 1790, pag. 4. — Zwanziger, op. cit., pag. xiv, 48, 183. — Ulrich, *Institutiones logicæ et metaphysicæ*, Jenae, 1785, pag. 233. — Schultze, op. cit., vol. II, pagina 559. — Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Leipzig, 1879, vol. I, pag. 516. — Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, Leipzig, 1870, vol. I, pag. 160. — Volkelt, *Kant's Erkenntnisstheorie*, Leipzig, 1879, pag. 88-9. — Windelband, *Die Geschichte der neueren Philosophie*, Leipzig, 1878-86, vol. II, pag. 88-9. — Hartmann, *Grundlegung des trascendentalen Realismus*, Berlin, 1875, pag. 72. — Caird, op. cit., pag. 497. — Watson, *Kant and his english critics*, Glasgow, 1881, pag. 195 e seg. — Renouvier, *Psychologie rationelle*, Paris, vol. II, p. 219. — Cantoni, *E. Kant*, Milano, 1879, vol. I, pag. 233, 240.

ciliazione così tentata non può che riuscire a nulla, giacchè noi possiamo limitare la nostra sensazione e la nostra conoscenza, soltanto quando sappiamo che al di là di esse vi è qualche cosa di realmente esistente. Egualmente noi possiamo dire che la nostra conoscenza è fenomenica, soltanto quando sappiamo che realmente fuori di essa vi è una cosa in sè inconoscibile nelle sue determinazioni. La mente non può da sè stessa limitare la sensibilità, mostrando al di là un'estensione per il pensiero. Questa limitazione non è reale, ma imaginaria, e non serve per nulla alla conoscenza, giacchè mentre questa è soltanto di ciò che è, noi possiamo pensare del pari ciò che è, quanto ciò che non è. Per limitare quindi realmente la sensibilità, bisogna che vi esista qualche cosa più di un semplice pensiero, cioè qualche cosa di reale fuori di essa. E tale si è appunto la cosa in sè, la quale deve esistere realmente, e non può essere un semplice concetto problematico, nè un puro pensiero.

Questa contraddizione tra le due connotazioni della cosa in sè, spinse alcuni critici del Kant quasi a togliere dalla *Critica* il concetto di Noumeno riducendolo ad un significato puramente idealistico. Ciò si fece sin dalla fine del secolo scorso dal Beck. Per lui la *Critica* ha bensì un linguaggio realistico, per essere compresa, essendo questo il punto di vista naturale, ma in fondo non è che un idealismo (1); l'oggetto che produce la sensazione non è la cosa in sè, ma il fenomeno (2). La possibilità di ciò fu negata però dallo stesso Kant, il quale dice che delle intuizioni esteriori vi deve essere una causa, ma che questa non è l'oggetto, che noi intendiamo sotto le rappresentazioni di materia e di oggetti esteriori: questi non sono che fenomeni (699), egli dice, ed in ciò ha pienamente ragione. Il fenomeno difatti è l'oggetto dell'intuizione empirica, e come tale oltre ad una forma soggettiva *a priori* ha una materia proveniente dalla sensazione. L'oggetto quindi che produce la sensazione non può essere il fenomeno, giacchè questo, essendo l'effetto di quello e della forma

(1) Beck, *Einziger möglicher Standpunkt aus welchem die kritische Philosophie beurtheilt werden muss*, Riga, 1796, pag. 23-31.

(2) Beck, *Erläutender Auszugaus den kritischen Schriften des Herrn Prof. Kant's*, Riga, 1793-6, vol. IV, pag. 369. — Vedi pure Brastberger, op. cit., pag. 4; — Staudinger, op. cit., pag. 32; — Drobisch, *Kant's Ding an sich und sein Erfahrungsbegriff*, Hamburg, 1885, pag. 8.

priori, non può produrre uno dei suoi proprî fattori. La cosa in sè è quindi l'oggetto che produce la sensazione. Toglierla assolutamente dalla *Critica*, è cosa che non si può fare, e ciò fu riconosciuto da gran parte di coloro che si occuparono del Kant (1).

La riduzione del Noumeno a fenomeno fu tentata, in un altro modo, anche dal Lange. Noi non sappiamo, egli dice, se una cosa in sè esista; sappiamo soltanto che l'applicazione conseguente delle leggi del pensiero ci conduce al concetto di un che del tutto problematico, cui dobbiamo ammettere quale causa dei fenomeni, appena abbiamo riconosciuto che il nostro mondo è rappresentazione. Quindi il Noumeno è una creazione della nostra intelligenza; nè possiamo sapere se abbia un significato al di là della nostra esperienza (2). Se non che, sviluppando così la connotazione Kantiana della cosa in sè, cioè come concetto problematico, il Lange dimentica l'altra connotazione di fattore oggettivo della sensazione. Ora, ciò non si può fare, tanto più che non è punto vero si possa porre la cosa in sè appena riconosciuto che il nostro mondo è fenomenico; al contrario, solo quando sappiamo che vi è una cosa in sè, e che la conoscenza è relativa alla nostra coscienza, siamo abilitati a dire che il mondo è fenomenico. Per sostenere adunque questa dottrina è necessario riconoscere l'esistenza della cosa in sè come un reale fattore oggettivo della sensazione. Se invece si riduce quella ad un puro pensiero problematico, il fenomenismo sparisce (3).

Per levare questa contradizione fu tentato un altro mezzo ancor più radicale: si soppresse del tutto la cosa in sè. Dal momento che essa, come dice il Maimon, non è nè rappresentabile nè irrapresentabile, nè conoscibile, nè inconoscibile, è un concetto impossibile, un nulla, come la formula matema-

(1) Zwanziger, op. cit., pag. 2. — Weishaupt, *Zweifel über d. kantische Begriffe von Zeit und Raum*, Nürnberg, 1788, pag. 65. — B. Erdmann, *E. Kant's Prolegomena*, Leipzig, 1878, pag. LII, LV. — Staudinger, op. cit., pag. 24-5. — Riehl, op. cit., vol. I, pag. 423-4, 435. — Münz, *Die Grundlagen der kantischen Erkenntinsstheorie*, Breslau, 1882, pag. 60, 68. — Lehmann, *Kant's Lehre von Ding an sich*, Berlin, 1878, pag. 5. — Vaihinger, *Commentar zu Kant's Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart, 1881, vol. I, pag. 140.

(2) Lange, *Geschichte des Materialismus*. Leipzig, 1874, vol. II, p. 49-50.

(3) Vedi su ciò Zwanziger, op. cit., pag. 170. — Schultze, op. cit. vol. II, pag. 557.

tica $\sqrt{-a}$ (1). Così appunto fece il Liebmann, il quale dice la cosa in sè una stilla estranea nel Criticismo, e cerca di toglierla col ridurla ad un prodotto del sentimento, avido d'una risposta, o di un surrogato di essa, all'ultima domanda, e si contenta della non-cosa sognata dall'intelletto (2). Egualmente lo Stadler dice che la cosa in sè è un'ipotesi, un tentativo della mente di sciogliere un problema impossibile (3). Ora, lo ripeto, ciò pel Kant non può essere. Per lui la cosa in sè deve essere assolutamente la causa oggettiva del fenomeno; quindi non può essere una non-cosa, un nulla. Tale può ritenerla soltanto colui che confonde la cosa in sè coll'assoluto, al quale soltanto spetta veramente il valore di una non-cosa posta dal pensiero come risposta a quell'ultima domanda, cui non si può realmente rispondere.

Se la cosa in sè forma una base necessaria della *Critica*, e non può quindi venir levata, essa rimane sempre in opposizione cogli altri principii di essa. Mentre secondo questi essa dovrebbe essere un concetto problematico del tutto inconoscibile, vedemmo che invece è la necessaria causa oggettiva della sensazione, e che quindi non può ridursi a quel concetto del tutto vuoto e privo di realtà. La mente difatti non può dare oggetti da sè: essa non può che pensare e giudicare quelli dati dall'intuizione (100), dando loro un'unità sintetica (120); come potrebbe dunque pensare la cosa in sè, la quale per lei non è che un prodotto puramente soggettivo, senza contenuto e quindi vuoto? (106, 117). Il Drobisch vorrebbe togliere questa contraddizione col porre il pensiero quale la convinzione dell'esistenza di un oggetto senza sapere come è formato (*op. cit.*, p. 14); ma questo concetto del pensiero non si trova mai nel Kant, il quale dice recisamente, che soltanto dall'intuizione ci vengono dati oggetti, ed il pensiero può giudicare soltanto di questi. Ammesso però anche vi fosse nella *Critica*, esso non servirebbe a togliere la contraddizione, giacchè l'esistenza della cosa in sè, pensata dal pensiero, sarebbe soltanto soggettiva e fenomenica, essendo realtà ed esistenza categorie *a priori*, mentre il Noumeno ha caratteri del tutto opposti.

Noi possiamo concludere che, se il Kant volesse star

(1) Maimon, *Kritische Unters. über den meuschlichen Geist*, pag. 158.

(2) Liebmann, *Kant und die Epigonen*, Stuttgart, 1865, pag. 27-63-4-67.

(3) Stadler, *Grundsätze der reine Erkenntnisstheorie in der Kantischen Philosophie*, Leipzig. 1876, pag. 38-9.

fermo alla dottrina dell'*Analitica*, dovrebbe tenere la cosa in sè soltanto per un concetto problematico, il quale, come ben dice il Liebmann, non è altro che una parola oscura, che tiene luogo del semplice nulla (*op. cit.*, p. 28); e che questo significato è del tutto in opposizione con quello di fattore oggettivo della sensazione dato dall'*Estetica*.

5. — Oltre a questa opposizione nelle dottrine della *Critica* ve ne ha, come abbiam visto, un'altra nel concetto di cosa in sè come causa del fenomeno. Infatti, essendo la causa una pura categoria, non si può applicare che ai fenomeni e non alle cose in sè (162, 201-256), e non si può arrivare al Noumeno coll'applicazione del concetto di causa, nè si può dire che il Noumeno sia causa. Di questa difficoltà il Kant non si occupò gran fatto, quantunque egli l'abbia altrove notata. Egli dice difatti che, se si ammettono i fenomeni esterni come rappresentazioni prodotte in noi dai loro oggetti, che si trovano fuori di noi, non si può tuttavia conoscere la loro esistenza se non colla conclusione dall'effetto alla causa, nella quale rimane sempre dubbio se la causa sia in noi o fuori di noi (696-698). Ciò parrebbe che lo dovesse spingere a correggere la concezione della cosa in sè data nell'*Estetica;* ma invece egli la mantiene, per quanto sia in aperto contrasto colla dottrina dell'*Analitica*. È ciò che spinse gran parte dei Neo-Kantiani a mostrare che realmente non vi è opposizione.

Così il Lange dice che questa obbiezione, fatta da molti al Kant, perde tutto il suo valore, dal momento che questi dichiarò il Noumeno essere un puro concetto limite. Come il pesce nello stagno può solo nuotare nell'acqua, non in terra, ma può urtare il capo contro le pareti ed il fondo, così noi possiamo col concetto di causalità misurare tutto il regno dell'esperienza, e trovare che al di là della stessa vi è una regione del tutto chiusa alla nostra cognizione (1). Il paragone è ingegnoso, ma non calza, come ben dice il Cantoni (vol. I, p. 241). Il suo difetto sta nella falsa nozione che del concetto limite si fece il Lange. Egli crede che si possa scorgere il limite senza saper nulla della cosa limitante; ma in realtà niuno potrebbe mai fissare i limiti di un dato terreno se si tenesse sempre su questo. Per farlo, convien uscire da quel

(1) Lange, op. cit., vol. II, pag. 49. — La stessa cosa aveva ripetuto il Cohen nella prima edizione della sua *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin, 1871, a pag. 252.

terreno ed entrare nel limitante; parlare di un limite senza saper nulla di una cosa limitante, è un non senso. Perciò, essendo necessaria la cognizione dell'esistenza di ciò che limita, questa non si potrà avere che dal principio di causalità, il quale, applicato alle nostre rappresentazioni, ci permette di distinguere nel fenomeno un fattore soggettivo ed uno oggettivo.

Il Riehl invece tenta di togliere l'obbiezione, col far osservare la distinzione fatta dal Kant tra il principio ed il concetto di causalità, dei quali il primo non è che l'applicazione del secondo alla serie del tempo, ed è perciò fenomenico; mentre il secondo vale pei Noumeni, benchè rimanga indeterminato (*op. cit.*, vol. I, pag. 439). Questa distinzione ha origine, come abbiamo già visto, nella soluzione della terza antinomia e viene sviluppata nella *Critica della ragion pratica* in seguito al motivo pratico che ci spinge a porre una causa *noumenon*, la quale per l'uso teoretico, a detta dello stesso Kant, è un concetto vuoto di senso, e quindi non può giustificare la posizione della cosa in sè. Il Riehl poi, quasi conscio del poco valore di questa confutazione, ne cerca un'altra, ammettendo collo Schopenhauer che il Kant non ha dedotto il concetto di cosa in sè, ma ne ha supposta solo l'esistenza. Al riconoscimento di questa, egli dice, riuscì il Kant in seguito all'analisi delle rappresentazioni ed all'esame della natura dei loro elementi. Soltanto la parte formale delle rappresentazioni proviene dal soggetto; la materiale doveva provenire da una cosa, che ha un'esistenza distinta da noi. Inoltre, se le forme della mente e della sensibilità sono recettive e non produttive, da sè non producono nulla; e quindi vi deve essere qualche cosa fuori di noi che produce le rappresentazioni (*op. cit.*, p. 433-4). Che così e non diversamente il Kant sia riuscito alla cosa in sè dell'*Estetica*, è un fatto indubitabile. Ma se per fissare ciò che sta a base ed è fattore del fenomeno non si applica il principio di causalità, è certo che questo non si applicherà mai.

A togliere questa obbiezione si volse anche B. Erdmann. Egli dice che non vi è nelle dottrine Kantiane alcuna contraddizione; il Kant ha ammesso l'esistenza della cosa in sè come qualche cosa di comprensibile, e lo poteva ben fare in seguito alla posizione speciale delle categorie di realtà e causalità intelligibile, le quali si possono applicare anche alle cose in sè (1).

(1) B. Erdmann, op. cit., pag. 19, 41-4, 47, 69.

Se però l'osservazione regge in riguardo della seconda, la quale per il Kant nella ragion pratica ha uso trascendentale, non vale assolutamente in riguardo della prima, la quale è sempre eguale alle altre categorie e quindi sempre fenomenica, e non può quindi applicarsi alle cose in sè.

Anche lo Staudinger cerca di togliere la contraddizione col dire che non vi è applicazione della categoria di causa; questa sarebbe applicata soltanto, se avesse detto che da un determinato qualche cosa deve provenire la senzazione (1). Con ciò non si riesce però a togliere l'obbiezione, giacchè, sia il qualche cosa determinato o sia indeterminato, esso è posto sempre come causa della sensazione; e per fare ciò, ci vuole in ogni modo la categoria di causa.

La contraddizione perciò rimane sempre, e non solo nel porre il Noumeno come causa, ma anche nel porlo come esistente. Anche l'esistenza non è per il Kant che una categoria applicabile ai soli fenomeni; ed ha ben ragione lo Schultze, quando dice che della cosa in sè, cui non sono applicabili le categorie, il Kant non potrebbe affermare nè che è, nè che non è (2). Questa contraddizione che assolutamente non si può togliere, spinse il Fichte a levare il concetto di cosa in sè dalla *Critica*; il Kant, egli afferma, non può aver commesso l'errore d'inconseguenza tacciatogli nell'*Aenesidemus*. Se il concetto di causa è applicabile soltanto ai fenomeni, è impossibile affatto di ammettere la cosa in sè; la *Critica* non si può intendere rettamente che nel significato idealistico (3). Noi abbiamo invece visto come il noumeno sia una delle basi fondamentali della *Critica*, perciò non possiamo toglierlo. Dobbiamo invece riconoscere la contraddizione del Kant e dire coll'Jacobi; che la cosa in sè è una supposizione, senza la quale non si può entrare nella *Critica*, ma colla quale è impossibile di rimanervi (4). E in vero la cosa in sè non può essere data dalla sensibilità, perchè questa non dà che fenomeni; non dalla mente, perchè questa non fa che giudicare i fenomeni; di essa non si può dire nè che esista, nè che non esista; non si può riguardarla come causa, perchè le cause sono categorie applicabili soltanto ai fenomeni; non

(1) Staudinger, op. cit., pag. 26.
(2) Schultze, op. cit., vol. II, pag. 555.
(3) Fichte, op. cit., vol. I, pag. 479-482.
(4) Jacobi, *Werke*, vol. II, pag. 304.

la si può d'altra parte ridurre ad un concetto problematico, perchè questo non può restringere la conoscenza ai fenomeni, e perchè allora spariscono i risultati non della sola *Estetica*, ma di tutta la *Critica*. Difatti, se non vi esistono realmente cose in sè come cause oggettive della sensazione, la conoscenza non è più fenomenica, ma è veramente reale ed oggettiva; e ciò toglie ogni base alla critica fatta dal Kant della Psicologia, Cosmologia e Teologia razionale.

Questa contraddizione parrà molto strana in un filosofo come il Kant, il quale spese molti e molti anni nella redazione della Critica, e ne elaborò il contenuto ben tre volte (le due edizioni ed i *Prolegomena*). Ciò non ostante essa rimane indubitabile, e proviene dal contrasto che vi è nella *Critica* tra la cosa in sè e la forma *a priori*. Il Kant, mentre ammette come base della sua dottrina la cosa in sè, nello studiare poi soltanto la forma e la cognizione *a priori*, si dimentica quasi di quella, ed arriva a risultati che tolgono ogni valore a quel concetto. Questo contrasto non deve recare meraviglia, essendo esso una parte della grande contraddizione che in tutta la *Critica* vi è tra il punto di partenza ed il punto di arrivo. Il Kant ammise tacitamente a base della sua dottrina delle teorie senza esaminarle prima criticamente; ma nell'elaborarle e nel progredire nell'edificio critico egli arrivò a risultati del tutto opposti, che lasciò coesistere coi suoi punti di partenza. Avrebbe invece dovuto correggere questi in conformità a quelli (1).

---

(1) Vedi su ciò i miei due lavori: *Storia e dottrina del Criticismo* (Verona-Padova, 1884), pag. 25-6, e *Dottrina Kantiana dell'a priori* (Verona-Padova 1885), pag. 30-1, 74, 208-10.

II.

Dimostrazione dell'esistenza della « Cosa in sè ».

6. — Finita l'esposizione e accennate le critiche mosse dai diversi scrittori alla dottrina kantiana sulla Cosa in sè, dobbiamo esaminare il valore di questa dottrina; e poichè essa contiene due parti tra loro opposte, dobbiamo analizzare l'una e l'altra per vedere quale sia la vera. Il Kant basò, come vedemmo, l'ammissione della cosa in sè nell'*Estetica* sul concetto di sensibilità, la quale, essendo una passività, deve avere per *correlatum* un'attività che operando su di noi produce la sensazione. Concetto questo, confermato dal fatto che l'oggetto della sensazione è a noi dato; ma non ancora sufficiente a fondare il concetto di cosa in sè. Infatti, se l'oggetto della sensazione è dato, e se alla sensibilità deve corrispondere un'attività esteriore, l'idea più semplice ed immediata è che tale attività stia nell'oggetto della nostra rappresentazione, come sostiene il realismo volgare; con che siamo ancora lontani dal riconoscere la cosa in sè. Per riuscire a questa ci deve essere qualche cosa che ci spinga a distinguerla dall'oggetto empirico. La cosa in sè implica il riconoscimento di una forma *a priori*, la quale concorre alla formazione della nostra cognizione, dando la forma, sotto cui è riunito il vario dell'esperienza sensibile. Gli oggetti di questa, rivestendo sempre quella forma soggettiva, sono semplici nostre rappresentazioni, cioè fenomeni; tale invece non può essere l'attività indipendente da noi, che produce in noi la sensazione, la quale dovrà anzi distinguersi dalla sensazione per essere qualche cosa di opposto, cioè appunto la cosa in sè. Vediamo ora se questi argomenti, che si possono portare in appoggio della cosa in sè, sieno giusti.

Che gli oggetti siano dati, e che la sensibilità sia più una passività che un'attività, sono due fatti indubitabili. Ci conferma anche l'osservazione addotta da Cartesio e ricono-

sciuta poi generalmente, che le rappresentazioni sensibili si producono *sine ullo meo consensu*, anzi anche contro la nostra volontà (1). Essendo a noi dato l'oggetto, noi dobbiamo ammettere la sua esistenza indipendente da noi, ma non possiamo ammettere tale esistenza dell'oggetto della nostra rappresentazione, giacchè le illusioni e le allucinazioni sono lì a mostrarci che la percezione è una sintesi soggettiva della sensazione, e che questa non è un'imagine, ma è un semplice simbolo dell'oggetto esteriore. Ciò che percepiamo è un nostro stato soggettivo, e questo non può essere ciò che produce in noi la sensazione, ma tale deve essere un oggetto diverso dal fenomeno, cioè deve essere la cosa in sè.

Contro questa dimostrazione dell'esistenza della cosa in sè furono mosse molte obbiezioni. Innanzi tutto si disse che dall'esistenza dei fenomeni non si poteva concludere quella della cosa in sè, perchè quelli si possono ammettere soltanto quando è provata la esistenza di questa (2). Ciò però è lungi dall'essere esatto, giacchè noi ammettiamo il fenomeno in seguito all'esistenza di una forma *a priori* quale fattore soggettivo della cognizione, e da ciò concludiamo che il fattore oggettivo di essa non può essere il fenomeno, ma è la cosa in sè, la quale trova la prova della sua esistenza nel fatto che senza nostra partecipazione ci sono dati gli oggetti.

Contro il punto di partenza del Realismo si mosse poi un'altra obbiezione, e si disse, che, ammesso pure che la sensazione richieda una causa, questa non vale che per i fenomeni, e se anche valesse fuori, si potrebbe cercare anche nel Me ed in Dio, e che non basta postulare una causa se non si può dir nulla sulla possibilità e sul modo del di lei agire (3). Che la sensazione richieda una causa è un fatto ammesso anche dagli idealisti (4), e questa non può essere che la cosa in sè; non può essere difatti l'Io, perchè essa è indipendente da noi, e quindi deve essere fuori del Me; non può poi essere Dio, giacchè

---

(1) Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, Med. vi; pag. 63 del vol. I delle « Opere filosofiche », ediz. di Francoforte, 1696.

(2) Schultze, op. cit., vol. II, pag. 557.

(3) Schultze, *Aenesidemus*, pag. 266-7. — Schuppe, *Erkenntnisstheoretische Logik*, Bonn, 1878, pag. 34, 46. — Schubert-Soldern, *Ueber Transcendenz des Obiects und Subiects*, Leipzig, 1882, pag. 40, 43.

(4) Vedi p. e. Berkeley, *Abhandlungen über die Principien der menschlichen Erkenntniss*, ediz. ted. del Kirchmann; § xxvi, pag. 34.

questo è un nostro concetto metempirico posto per chiudere con un incondizionato la serie indefinita delle condizioni. Sicchè la causa non può essere che la cosa in sè, col quale nome designiamo il fattore oggettivo della cognizione. Contro ciò, si disse che questo essendo sconosciuto ed inconoscibile, non si può porre quale causa, dovendosi, per porlo come tale, conoscere il di lui modo di agire. Ora, una tale impossibile conoscenza non è punto necessaria; giacchè, essendo noi conscii nella sensazione di una relazione di questa alla di lei causa esistente fuori di noi, noi sappiamo che una qualche cosa, che noi non possiamo conoscere nelle sue qualità e determinazioni, è ciò che produce in noi la sensazione. Vero è che si potrebbe obbiettare che la causalità, valendo soltanto per i fenomeni, non ci può giovare nel porre la cosa in sè. Quest'obbiezione tocca però soltanto coloro che ammettono l'apriorità del principio di causalità, ma non coloro che lo fanno *a posteriori*, e che riconoscono fuori di noi un processo analogo a quello da noi espresso in termini di stati di coscienza mercè il nesso causale (1).

Lo Schultze sostiene che in seguito all'indipendenza della sensazione dalla volontà non si può porre la cosa in sè; la volontà è sempre una nostra rappresentazione soggettiva, nè può condurre alla sensazione (2). Neppure questa obbiezione ha valore, giacchè, per quanto le volizioni sieno nostri stati soggettivi, esse ci mostrano un potere efficiente in noi, il quale ci costringe a porre al di là degli stati di coscienza un soggetto inconoscibile e trascendente di essi; ciò che è indipendente dalla nostra volontà è indipendente da questo e non può essere soggettivo. Anche lo Schubert-Soldern dice che l'indipendenza della nostra volontà non può essere il criterio della trascendenza; oltre che il volere è soggettivo, non è trascendente $6 \times 6 = 36$, e malgrado sia indipendente dalla volontà (3). Qui il filosofo tedesco non bada che l'indipendenza dell'oggetto non è soltanto per rispetto al semplice volere staccato dalle sue relazioni, ma deve sussistere a riguardo di tutto il sog-

(1) Vedi su ciò la mia *Origine del principio di causalità*, Verona-Padova, 1885, pag. 66-7.

(2) Schultze, *Die Philosophie der Naturwissenschaft*, Leipzig, 1881-2, vol. II, pag. 59-60.

(3) Schubet-Soldern, *Grundlagen einer Erkenntnisstheorie*, Leipzig, 1884, pag. 45-6.

getto. Il che non è certo il caso di quella proposizione aritmetica, dove è sempre facile ravvisare una concezione formale ed astratta chiusa in noi.

Lo Schubert-Soldern afferma poi non potersi dire che un oggetto in sè agisca sui nostri sensi; infatti, o questa affezione è dedotta dai dati della coscienza, ed allora è un dato di questa, e l'oggetto non può esser la causa della sensazione, giacchè non si può attribuire al dedotto il valore di causa per rispetto alla cosa da cui lo si deduce; o invece l'azione dell'oggetto in sè è indeducibile, e non si riesce più a comprendere nè a concepire come si sia pervenuti a questo mistero (1). Che la cosa in sè sia stata dedotta dai dati della coscienza e che il concetto di essa sia un nostro stato di coscienza, è un fatto indubitabile. Ma da ciò a concludere che tale sia anche l'oggetto in sè, ci corre un bel tratto. Se nella percezione vi è una relazione a qualche cosa indipendente da noi, questa non può essere nella nostra coscienza; ma dalla deduzione di essa da quella relazione si deve ammettere la di lei esistenza fuori della coscienza, sicchè il dedotto non è più in questa. Essa poi può essere la causa della sensazione, potendo ben essere il dedotto la causa di ciò da cui lo si deduce, quando in questo vi era contenuta la relazione di dipendenza da quella, giacchè la ragione che ci spinge a porre una cosa non è sempre la causa, ma può ben essere anche l'effetto della cosa, come si può vedere in molti casi, in cui la cognizione dell'effetto è la ragione che ci costringe a riconoscere la causa.

Oltre a queste obbiezioni se ne muove un'altra più importante col dire che, essendo noi chiusi nella nostra coscienza, non possiamo uscire fuori di essa (2), tanto più che soggetto ed oggetto, cosa e pensiero sono termini correlativi che non possono esistere a sè, uno fuori dell'altro (3), sicchè esistenza vuol dire soltanto esistenza nella coscienza, mentre esistenza in generale non vuol dir nulla (4). Che noi siamo chiusi nella

(1) Schubert-Soldern, Ib., pag. 36.

(2) Liebmann, *Die Analisys der Wirklichkeit*, Strasbourg, 1880, pagina 28.

(3) Ib., pag. 52. — Schuppe, op. cit., pag. 26-28. — Schopenhauer, op. cit., vol. I, pag. 35. — Schubert-Soldern, *Trascendenz*, ecc., 24, 84; *Erkennt.*, pag. 7. — Leclair, *Beiträge zu einer monistischen Erkenntnisstheorie*, Breslau, 1882, pag. 19.

(4) Berkeley, op. cit., § 3, pag. 22, § 5, pag. 23-4, § 23, pag. 32. — Schuppe, op. cit., pag. 49, 86-7.

coscienza senza possibilità d'uscita è un fatto; ma forse che con ciò è negata la possibilità della cosa in sè? No, davvero; giacchè nelle nostre percezioni noi troviamo una relazione a qualche cosa fuori della coscienza, e pur rimanendo chiusi in questa senza uscirne, siamo costretti a porre qualche cosa di diverso che è causa di alcuni stati di coscienza, e che chiamiamo appunto cosa in sè. Da ciò ne viene che, una volta ammessa la cosa in sè, noi non possiamo più dire che unica esistenza sia quella nella coscienza, quantunque per noi non si dia oggetto senza soggetto, nè cose senza pensiero. Accanto all'esistenza nella coscienza dobbiamo porne un'altra, d'una specie diversa; e quindi, staccati uno dall'altro quei due termini che sono correlativi soltanto in noi, dobbiamo ammettere la cosa in sè esistente fuori di noi. Se la nostra coscienza non ci mostrasse quella relazione necessaria a qualche cosa di diverso, non potremmo mai uscire da essa, e quindi dovremmo ammettere che non si dà assolutamente un oggetto senza soggetto, e che un'esistenza in generale fuori della coscienza sarebbe un nulla. L'esistenza invece di quella relazione non permettendoci di dir questo, non possiamo ammettere che l'esistenza della cosa in sè sia un nulla, un suono senza contenuto, e meno ancora una *contradictio in se* (1). Solo chi non ammette nulla all'infuori dei fenomeni potrebbe accettare una tale opinione, ma non chi riconosce la relazione trascendente contenuta in questi. Una tale relazione include necessariamente la cosa in sè. Contro di questa si dice anche, che dovendo noi pensarla, essa entra nella nostra coscienza, e cessa così *ipso facto* di essere qualche cosa fuori di questa; sicchè se la si vuol pensare come cosa in sè reale, si vuol pensare qualche cosa senza pensarvi (2). Questa contraddizione, che così si vuol mettere in rilievo, non esiste. La cosa in sè non viene pensata in sè stessa, il che sarebbe un assurdo, ma si pensa il concetto di essa, e si ha nella coscienza la relazione causale che la unisce colla mia percezione. Sicchè mentre la cosa in sè esiste fuori di noi, in noi abbiamo il concetto e l'effetto di essa.

7. — Da ciò risulta che le obbiezioni mosse contro la posizione della cosa in sè sono prive di valore, e non infirmano l'esistenza di essa. A meglio confermarla esamineremo ancora le teorie

(1) WINDELBAND, op. cit., vol. II, pag. 87. — SCHUPPE, op. cit., pagine 69, 87.

(2) SCHUPPE, op. cit., pag. 34, 145.

opposte del fenomenalismo, dell'idealismo e del solipsismo. La prima, basandosi sulla relatività della conoscenza, nega l'esistenza della cosa in sè, e pone quale unica esistenza il fenomeno, riducendo ogni cosa a nostra rappresentazione; con che però esso non ci dà una spiegazione completa di questa, non dicendo nulla sul contenuto e sulla relazione oggettiva che essa contiene, sicchè rimane sempre una concezione provvisoria. Difatti i fenomeni sono nostre rappresentazioni, le quali hanno una forma ed un contenuto vario e differente, tanto che alcune sono tenute per soggettive, altre per oggettive; questa distinzione è riconosciuta dal fenomenismo, ma non viene da esso spiegata, come pure non viene esplicata la causa dell'oggettività della percezione. Da questa spiegazione non può esimersi il fenomenismo col trovare il *phaenomenon bene fundatum*, giacchè, col dire che il mondo è una nostra rappresentazione, si ammette che abbia origine e fondamento nella nostra coscienza, e quindi è già incominciata la ricerca, che devesi compiere col cercare il fattore oggettivo, il quale ci è mostrato dalla relazione di dipendenza della percezione da qualche cosa al di là della coscienza. Sicchè, non si può dire soltanto che il fenomeno è una nostra rappresentazione, ma bisogna dire che è nostra rappresentazione di qualche cosa che è fuori di noi. Il fenomenismo non dovrebbe poi negare l'esistenza della cosa in sè, giacchè nel concetto di fenomeno questa è già implicata necessariamente; senza di essa la nostra conoscenza, lungi dall'essere relativa a noi, sarebbe assoluta, e lo stesso principio fondamentale del fenomenismo rimarrebbe distrutto.

Il fenomenismo non è che una concezione provvisoria, a cui non si può fermarsi, giacchè della realtà empirica della percezione si deve chiedere sempre la causa, e questa si deve porre o nella cosa in sè o in noi. Se non si vuole accettare la prima, si deve porre la seconda, e quindi cadere nell'idealismo, il quale riconosce nell'Io la fonte di ogni realtà e fa tutte le rappresentazioni d'origine esclusivamente soggettiva. Ciò però non si può riconoscere, giacchè, se la nostra coscienza ci attesta una relazione della percezione al Me, ce ne attesta una anche al Non-me; ed ammesso pure che questa fosse un'illusione, noi dovremmo sempre spiegarla mostrando le cause che la producono. Non si può dire senz'altro che l'oggettività proviene dal Me, nè che la coscienza sia l'unica fonte delle rappresentazioni; giacchè in tal caso sarebbero tutte di egual

natura e non mostrerebbero quella differenza marcata che vi è tra le soggettive e le oggettive. L'esistenza di questa differenza mostra che vi è un altro fattore, il quale coopera alla produzione delle rappresentazioni oggettive. Di queste possiamo bensì attingere la forma nel nostro io; ma la materia deve provenire da qualche cosa di diverso, cioè dalla cosa in sè. L'idealismo per negare ciò, deve ridursi al solipsismo, all'affermazione cioè che non vi esistono che rappresentazioni della coscienza, e deve chiudersi quindi nella coscienza del singolo individuo. Con ciò esso si basa sul fatto indubitabile della relatività della conoscenza e dell'esser tutte le nostre rappresentazioni stati della nostra coscienza; e fin qui esso è inattaccabile. Se non che, convien aggiungere, è impossibile fermarsi a questo punto; l'uomo individuo non può considerare tutto come un prodotto della sua coscienza e quindi come un sogno, perchè egli non è l'unico essere esistente; difatti egli non solo conosce, ma anche agisce, ed agendo entra in relazione con altri esseri e massimamente con altri uomini, la cui esistenza è costretto assolutamente di ammettere, sicchè deve abbandonare la dottrina inattaccabile del solipsismo. E in vero, se si ammette che fuori di me ci sono altri uomini, che pure hanno rappresentazioni e coi quali si può vivere in relazione, non è più possibile nè il solipsismo, nè l'idealismo, giacchè allora sorge necessariamente la questione sulla possibilità della connessione tra il mio mondo di rappresentazioni e quello degli altri, la quale è mostrata come un fatto dall'agire.

Se tutto è soltanto una rappresentazione, tale deve essere anche la percezione ch'io ho degli altri uomini; essi non devono esistere che come mie rappresentazioni e come prodotti della mia coscienza, e quindi non possono avere alcuna realtà fuori di questa. Ora l'assurdità di tutto questo salta agli occhi; nel mio agire io debbo comportarmi diversamente secondo le qualità, il carattere e la volontà degli altri uomini; come dunque potrei considerarli quali semplici prodotti della mia fantasia entro la mia coscienza? Conviene pur decidersi a supporre che sieno esseri realmente esistenti al di là di questa. Inoltre, il commercio tra gli uomini ed il loro intendersi implica che gli altri uomini sieno esseri simili a me, dotati di coscienza e di rappresentazioni simili alle mie. Se così non fosse, nè essi potrebbero comprendere me, nè io loro, ed ogni agire sarebbe impossibile. Invece ammettendosi che essi hanno rappresentazioni simili alle mie, io pure debbo formare oggetto

di rappresentazione per loro. Ma come io so realmente d'esistere, così anche gli altri, per quanto non siano che rappresentazioni per me, non cesseranno per questo d'avere la stessa esistenza reale che ho io.

L'esistenza degli altri uomini si deve adunque riconoscere; e ciò sono costretti di fare anche gli idealisti più estremi. Essi ammettono che accanto ai dati della coscienza formanti il proprio corpo, ve ne sono degli altri, in cui si mostra una relazione analoga, che formano il corpo degli altri. Anche questo deve appartenere ad un mondo immediato della coscienza analogo al mio, e forma il me estraneo, che si deve necessariamente ammettere per la comprensione e connessione della nostra coscienza (1). Con quest'ammissione gli idealisti s'illudono di non aver fatto alcun passo al di là dei dati della coscienza; tutti i singoli pezzi di un tale concetto (2), essi pensano, si trovano in fine nella coscienza. Ma questa concezione, per quanto fatta per analogia a noi, trascende la sfera della nostra coscienza, e ci trattiene dal riguardare tutto come pura nostra rappresentazione, sicchè con essa si abbandona il campo dell'immanenza assoluta.

Abbandonato così il punto inattaccabile del solipsismo, non possiamo fermarci all'affermazione dell'esistenza di altri uomini senza passare a quella di qualche cosa d'oggettivo. Ammesso difatti che esistono altri uomini dotati di rappresentazioni, noi vediamo nell'agire che le rappresentazioni, mie e quelle degli altri sono analoghe ed in armonia tra di loro. Eccoci quindi costretti a chiedere la ragione di questa armonia; costante com'è, essa non può essere casuale. Nè può dipendere da un disegno prestabilito, che non sarebbe se non una spiegazione verbale illusoria; il disegno prestabilito tenta di coprire la nostra ignoranza, ma non dà la causa reale dell'armonia. Questa adunque non può dipendere che dall'esistenza di una stessa causa produttrice, la quale si deve ricercare sia nella conformità di struttura dei diversi uomini, che nell'esistenza di una stessa causa oggettiva agente su questi. Bisognerebbe che tutti noi avessimo sempre presente alla coscienza lo stesso mondo di rappresentazioni, e soltanto allora si potrebbe ammettere ch'esso derivi dalla identica natura della coscienza umana. Ma

(1) Schubert-Soldern, *Transcendenz*, ecc., pag. 87-8. — *Erkenntnisstheorie*, pag. 28, 78-9.

(2) Schuppe, op. cit., pag. 76, 196.

poichè il mondo delle rappresentazioni è diverso nei diversi individui, e non coincidono che quando si trovano nelle stesse condizioni e nella stessa posizione, la causa dell'accordo tra questi ultimi mondi di rappresentazioni deve trovarsi nell'esistenza di qualche cosa d'oggettivo al di là del mondo delle diverse coscienze. La qual cosa, avendo egual azione su queste, vi produce le stesse o per lo meno analoghe rappresentazioni.

Anche indipendentemente da queste considerazioni siamo spinti all'affermazione dell'esistenza di qualche cosa al di là di ogni coscienza. Difatti noi abbiamo sempre considerazione della natura e posizione delle cose, e a norma di queste modifichiamo anche il nostro agire; il che non potrebbe avvenire se al di là della nostra coscienza non esistesse nulla. Ne possiamo concludere che il nostro agire, come ci garantisce che esistono realmente altri uomini, così ci costringe ad ammettere che vi sia una cosa in sè.

Da ciò risulta che tutte le teorie antirealistiche non possono più sostenersi appena abbandonino il solipsismo. Ma questo deve essere necessariamente oltrepassato, perchè riduce tutto a sogno e toglie la possibilità dell'agire. È vero bensì che lo Schubert-Soldern lo nega: non vi è più illusione, egli dice, se non vi è cosa in sè (1). Ma l'argomento non regge, dacchè l'illusione non sussiste soltanto per chi crede di mettere la rappresentazione soggettiva al posto della cosa in sè; bensì è inseparabile dal solipsismo, per la ragione che in esso non si può distinguere il sogno e l'allucinazione dalla percezione. E in vero, se tutto è soltanto mia rappresentazione ed ha pura origine soggettiva, dov'è la differenza tra le rappresentazioni fantastiche del sonno e del delirio da un canto, e le percezioni normali della veglia dall'altro? Le une e le altre dovrebbero avere lo stesso valore e significato. Se invece, come non v'è dubbio, noi possiamo perfettamente distinguerle sia per l'origine che pel valore, ciò è possibile soltanto, perchè mentre alle rappresentazioni fantastiche attribuiamo esclusivamente un fattore soggettivo, sappiamo invece benissimo che le percezioni vengono determinate da un fattore esistente al di là della nostra coscienza.

Noi possiamo adunque conchiudere che la posizione della cosa in sè, quale fattore oggettivo della percezione, è giusta e fondata. La percezione ha un bell'essere un nostro stato sog-

(1) Schubert-Soldern, *Transcendenz*, ecc., pag. 51.

gettivo; non per questo è men vero ch'essa ci mostra una relazione causale di dipendenza verso qualche cosa che trascende la nostra coscienza, e che non può esser quindi il fenomeno, ma è la cosa in sè. Con questa ammissione noi non cadiamo punto in contraddizione; non è il fattore oggettivo inconoscibile che noi pretendiamo di pensare, bensì soltanto il concetto di esso formantesi in seguito alla relazione che esso ha coi nostri stati di coscienza.

8. — Avendo così confermata la dottrina della cosa in sè quale è sospettata, più che sviluppata, dall'*Estetica* kantiana, è ben naturale che non possiamo accettare quella dell'*Analitica* che è in pieno contrasto con essa. Quivi il Kant fa della cosa in sè un concetto problematico dato dal pensiero: il che non accettiamo, perchè essa è il prodotto necessario di quella relazione causale con qualche cosa di trascendente che, come dicemmo, è mostrata dalla percezione. Tuttavia, nell'accogliere questo elemento trascendente come base della percezione, siamo ben lontani dal pretendere ad un'intuizione non sensibile, intellettiva, trascendente: solo intendiamo che l'intuizione sensibile, la sola che abbiamo, contenga qualche cosa che ci spinge ad andare al di là di essa. Potrà bensì soggiungersi col Volkelt che con ciò la cosa in sè è sempre il prodotto del pensiero, non già della percezione, e che l'oggettività è data soltanto dal pensiero, non potendosi accettare come realmente oggettivi i prodotti della percezione se non dopo fattane una scelta fondata sul pensiero (1). Se non che, quantunque la percezione non costituisca il criterio della oggettività trascendente, per essere determinata da un fattore soggettivo, e sebbene, d'altra parte, sia veramente il pensiero che distingue gli elementi soggettivi della percezione dagli oggettivi, non ne viene da questo che l'oggettività provenga dal pensiero. Il pensiero, essendo in sè una funzione sintetica giudicatrice puramente formale, non può dare da sè la cosa: è necessario ch'esso trovi una relazione ed una indicazione di essa nei dati della percezione. Cosicchè la cosa in sè non è un puro prodotto astratto e soggettivo del pensiero, ma è data dalla percezione ed è il fattore oggettivo di essa.

In questa origine percettiva sta tutta la differenza tra la cosa in sè e la sostanza e l'essenza che molto spesso vengono tra loro confuse. La cosa in sè è contenuta nei dati sensibili

(1) Volkelt, *Erfahrung und Denken*, Leipzig, 1886, pag. 527-9.

ed esprime qualche cosa di trascendente la coscienza e quindi di veramente oggettivo; la sostanza invece è un puro prodotto astratto del pensiero, che non ha alcuna base sensibile e non è altro che un concetto ausiliario fatto per agevolare la coordinazione e l'interpretazione dell'esperienza (1).

Partendo da questo concetto che, cioè, la cosa in sè sia tratta dalla percezione, si potrebbe contro di essa muovere una forte obbiezione. Se l'oggettività e la realtà della percezione sono fenomeniche, anche la cosa in sè, si potrebbe dire, essendo tratta da essa, non è altro che fenomeno. Esaminiamo questa obbiezione. Parlare di realtà ed oggettività fenomenica della percezione equivale ad affermare che questa non è una imagine, ma un simbolo delle cose, e che le qualità che essa ci manifesta in queste sono relative a noi; equivale all'asserzione che tutte le qualità e le determinazioni che ci sono date col mezzo dei sensi non appartengono alle cose, ma sono relative a noi. La fenomenalità riguarda quindi le qualità e le determinazioni delle cose, e la loro unione negli oggetti percepiti: però essa non tocca la cosa in sè, giacchè questa non ha nè qualità, nè determinazioni sensibili, sia sparse, sia riunite in un oggetto. Della cosa in sè si afferma soltanto l'esistenza oggettiva, la quale non è qualche cosa di soggettivo; e ciò a buon diritto, come abbiam visto nel criticare le teorie antirealistiche, poichè anche quando è nella coscienza, la cosa in sè vi apparisce sempre come qualche cosa che sta al di là di essa. Se la percezione difatti esiste nella coscienza e non proviene da noi esclusivamente, essa è il segno di una esistenza trascendente: e al di là di essa vi dev'essere qualche cosa di reale che la produce. Codesta affermazione non contrasta colla fenomenalità della percezione: poichè essendo questa il prodotto d'un fattore soggettivo e di uno oggettivo, non potrà dirci nulla delle qualità della Cosa in sè, della quale non è che un segno od un simbolo nella coscienza.

La fenomenalità della percezione vertendo sulle qualità e non sull'esistenza, non potrà quindi infirmare l'ammissione della cosa in sè quale fattore oggettivo della percezione. Se contro di ciò sta la dottrina del K a n t, dov'egli fa della esistenza una categoria soggettiva del pensiero, noi non possiamo seguirlo su questa via dal momento che per noi l'esistenza

(1) Vedi il mio scritto: *Il concetto di sostanza* nella « Rivista di filosofia scientifica », fasc. di luglio 1886.

non è data dal pensiero, ma dalla sensibilità, dalla quale soltanto otteniamo la coscienza sia della nostra esistenza che di quella di cose al di là di noi.

Un'altra obbiezione contro la cosa in sè si basa sul fatto, che per riuscire ad essa noi dobbiamo applicare il principio di causalità ricercando la causa della percezione. Or facendosi di quello una categoria puramente soggettiva, si vuol arguire che anche la cosa in sè dovrà essere un prodotto puramente soggettivo. Contro ciò sta però il fatto che la causalità non è una categoria; ma, come abbiamo già mostrato nel nostro lavoro sull'*Origine del principio di causalità*, è una condizione *sine qua non* di tutta l'esperienza, il che è possibile soltanto se nella materia del fenomeno vi è qualche cosa di reale trascendente, che ci spinge a porre tra i fenomeni esterni quella relazione di causalità che troviamo negli interni. Essa per ciò non è un concetto puro soggettivo, ma è la trascrizione soggettiva in termini di stati di coscienza di un processo analogo che ha luogo realmente nella materia del fenomeno; e avendo un valore soggettivo-oggettivo, essa ci permetterà di affermare l'esistenza della cosa in sè e non ridurrà questa ad un puro fenomeno.

Contro di ciò si disse però che si commette un circolo vizioso, giacchè non si può spiegare la cosa in sè per mezzo della causalità, abbisognando questa di esser spiegata da quella. Noi abbiamo però già mostrato altrove come questo circolo non esiste, perchè la cosa in sè è il fattore, la causa della causalità; mentre questa non è la causa, ma soltanto lo strumento che ci ha permesso di porre l'esistenza di quella. Della cosa in sè non ci siamo giovato a dimostrare la causalità per poi servirci di questa a dimostrare quella; ma la causalità ci valse di mezzo per porre, in seguito ad altre cause, l'esistenza della cosa in sè, mentre questa ci prova realmente l'oggettività di quella (1).

Giunti così alla fine del nostro lavoro, avendo esaminato il valore dei due aspetti opposti della cosa in sè e risposto a tutte le obbiezioni, possiamo concludere che l'unico significato valido di cosa in sè si è quello di fattore oggettivo della percezione per noi inconoscibile nelle sue qualità e che la dimostrazione dell'esistenza di questo è piena di validità e superiore

(1) Vedi la fine del mio scritto sulla *Relatività della conoscenza* nella « Rivista di filosofia scientifica », fasc. di novembre 1886.

ad ogni obbiezione. La cosa in sè ha poi una grandissima importanza nella teoria della conoscenza, perchè ci permette non solo di affermare la relatività di questa, ma anche di spiegare la percezione e la cognizione e la loro relazione all'oggetto. Infatti finchè si diceva che la percezione era prodotta dall'entrare in noi delle emanazioni delle cose, oppure che consisteva nel ricevere la forma degli oggetti, non si sapeva nulla di essa giacchè il ricevere le emanazioni o la forma erano due concetti del tutto incomprensibili. Invece quando si dice che essa è l'effetto *sui generis* nella coscienza dell'azione della cosa in sè, si ha una chiara idea di essa come di uno stato soggettivo prodotto da un fattore oggettivo, malgrado rimanga per noi assolutamente inconoscibile il modo di produzione di quell'effetto. La cosa in sè toglie poi molto bene quella difficoltà che si trovò sempre nella conoscenza delle cose esteriori, giacchè non si poteva comprendere come si potessero conoscere cose diverse da noi e trovantisi fuori della facoltà conoscitrice; difficoltà che sparisce del tutto coll'ammissione della cosa in sè. Per essa noi non conosciamo più le cose esteriori in sè, ma soltanto gli stati di coscienza che esse producono agendo sopra di noi. Noi dovremo perciò ammettere la dottrina della cosa in sè e riconoscerla come parte integrante ed essenziale di ogni filosofia che voglia basarsi sulle salde fondamenta dell'esperienza e sulla elaborazione critica dei dati di essa. Così soltanto si rimane lontani da ogni dogmatismo e da ogni costruzione metempirica.

Arezzo, dicembre 1887.